

ILUSTRADA POR DIOS: SENSIBILIDADES FEMENINAS Y RETÓRICA DE LA SUMISIÓN

ENLIGHTENED BY GOD: FEMALE SENSIBILITIES AND THE RHETORIC OF SUBMISSION

María Tausiet¹

Enviado: 19/01/2023 · Aceptado: 28/04/2023

DOI: <https://doi.org/10.5944/etfv.36.2023.36661>

Resumen

La literatura espiritual femenina, tachada durante largo tiempo de meramente «religiosa», comienza a contemplarse bajo un nuevo prisma. Un ejemplo significativo es el de Teresa Dusmet (1723-1773). Su humilde autobiografía espiritual parece equiparable al de otras narraciones anteriores. Sin embargo, a partir del siglo XVIII, las imágenes relacionadas con la iluminación de la inteligencia por Dios se vuelven mucho más frecuentes. La creciente importancia de la razón se manifiesta todavía en un lenguaje religioso. Si hay una fórmula que expresa la conjunción insoluble entre razón y sentimiento religioso característica del período, es «ilustrada por Dios». Aunque santidad e Ilustración remitan a dos mundos aparentemente incompatibles, el pensamiento del siglo XVIII tendió puentes entre la Fe y la Razón, abriendo el camino a una visión simbólica de la religión. En España, la idea de una Ilustración católica razonable se intensificó por su fiera oposición al misticismo heterodoxo identificado con falta de voluntad y ociosidad.

Palabras clave

Literatura espiritual femenina; Ilustración católica; Santidad; Confesión; Inquisición

Abstract

Though long classified merely as «religious», spiritual literature written by women is now being seen in a new light. The writings of Teresa Dusmet (1723-1773) are a case in point. Her life story and humble rhetoric seem to be comparable to other similar narratives of earlier ages. However, from the eighteenth century onwards, images related to God's illumination of intelligence became increasingly frequent in such literature. The growing importance of reason is still rendered in religious

1. Institut Universitari d'Estudis de les Dones (Universitat de València); Maria.Tausiet@uv.es
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0054-2358>.

Este texto se inserta en el marco del proyecto CIRGEN (Circulating Gender in the Global Enlightenment: Ideas, Networks, Agencies, Horizon2020/ERC-2017-Advanced Grant-787015) y fue presentado en el congreso internacional «Gender, Modernities and the Global Enlightenment» organizado por dicho proyecto.

language. If any phrase can express the unbreakable bond between reason and religious feeling so typical of the period, it is «enlightened by God». The concepts of sanctity and enlightenment relate to two apparently mutually incompatible worlds, but eighteenth-century thinking built bridges between Faith and Reason, paving the way for a symbolic view of religion. In Spain, the idea of a rational Catholic Enlightenment was strengthened by its ferocious opposition to heterodox mystical currents associated with idleness and lack of willpower.

Keywords

Female Spiritual Literature; Catholic Enlightenment; Sanctity; Confession; Inquisition

.....

«De mi letra, desprecien cuanto de malo encontraren como de una mujercilla simple, la peor de los nacidos, y reflexionen con cuidado lo bueno que hallaren [...] por medio de este vil gusano.»²

«Hallandose mi alma como engolfada en gozo espiritual [...] se le representó en lo más íntimo de ella como un hermosísimo árbol lleno de fruta.»³

I

Arrinconada e infravalorada, la literatura espiritual femenina, tachada durante largo tiempo de meramente «religiosa», emergió a finales del siglo xx⁴, pero continúa siendo un tesoro en el que todavía queda mucho por descubrir. Desde una nueva mirada alentada por la historia de las mentalidades y las emociones, los lenguajes simbólicos, la antropología, la vida cotidiana, las teorías sobre el cuerpo y, por descontado, los estudios de género, la obra de ciertas mujeres semianónimas representa una privilegiada vía de acceso no solo a su intimidad, sino también a un capítulo olvidado de la historia política, social y cultural.

Quizás uno de los ejemplos más significativos de desconocimiento y desprecio prolongado de una escritora sea el caso de la española Teresa Dusmet (1723-1773). Denunciada en 1764 a la Inquisición por supuesta heterodoxia, la posteridad no la ha tratado mucho mejor. En 1903, el erudito Manuel Serrano y Sanz no solo defendía que había sido perseguida «con razón»⁵ por dicho tribunal, sino que bromeaba sarcásticamente acerca de su autobiografía espiritual:

Este libro, de lo más *necio* y *soporífero* que he visto, mereció que dos frailes, acaso en penitencia de sus culpas, lo comentasen⁶...

Abundando en la misma idea, y basándose probablemente en informaciones de segunda mano, la feminista Margarita Nelken se pronunciaba en 1930 con estas palabras acerca de Teresa:

Tanto había descendido el nivel de la mística, que unos monjes benedictinos comentaron estos escritos, *desprovistos en absoluto de interés*, y que incluso otro benedictino copió, en dos gruesos volúmenes en cuarto, la correspondencia, *totalmente insulsa*, de esta monja con su director⁷.

La presuposición errónea de que Teresa fuera monja, asumida todavía por algunos, demuestra una ignorancia generalizada acerca de las variedades de la experiencia religiosa femenina. Hasta hace relativamente poco, los historiadores de la época

2. Dusmet, 1762: 439 v.

3. *Ibid.*: 418 r.

4. Entre las pioneras estudiosas de las autobiografías espirituales femeninas destacan los trabajos de: Weber, 1990; Bilinkoff, 1993; Poutrin, 1995; Caballé, 1998; y Herpoel, 1999.

5. Serrano y Sanz, 1903: 346.

6. *Ibid.*: 347.

7. Nelken, 1930: 59.

moderna se inclinaban a dar prácticamente por hecho que las mujeres estaban obligadas a elegir entre el matrimonio o el convento («*aut maritus aut murus*»). Hubo bastantes de ellas, sin embargo, que manifestaron una vocación religiosa no oficial al margen de ambas opciones, abrazando un tercer estado intermedio que no implicaba subordinación directa a ningún varón⁸.

En España, las devotas laicas, aspirantes a una vida cristiana ejemplar, eran generalmente conocidas como *beatas*. Ya fuera conviviendo en comunidad, emparejadas en pequeñas celdas adosadas a iglesias o ermitas, o simplemente aisladas en sus domicilios, «todas tenían en común la búsqueda de la libertad individual a través de sus vivencias religiosas.»⁹ Algunas hacían votos de pobreza, de castidad, e incluso de obediencia a un confesor elegido por ellas. Muchas llevaban algún tipo de hábito que las distinguía. Pero no siempre era así. Precisamente la falta de reglas de vida y la autonomía que disfrutaban resultaba muy incómoda a la jerarquía eclesiástica. De ahí que su número fuera disminuyendo progresivamente entre los siglos xv y xix, a medida que fueron instadas a incorporarse a determinadas órdenes religiosas¹⁰.

Uno de los retos que plantea la vida de estas mujeres desde la historia de género es la relación, si no propiamente de igualdad, sí de colaboración, alianza y admiración mutua que existía entre ellas y algunos de sus confesores. No hay que olvidar que, por lo general, la mayoría de sus conciudadanos les atribuían una especial capacidad de mediación con la divinidad, por lo que a menudo eran requeridas para curar enfermos o rezar por los difuntos¹¹. Aspirantes a santas, algunas fueron consideradas como tales ya en vida, alcanzando fama dentro y fuera de sus localidades. Ello produjo en más de un caso una inversión de roles entre ellas y sus directores espirituales¹². Frente a la teórica posición de inferioridad de las penitentes respecto a sus confesores, el reconocimiento del carisma de ciertas beatas suponía una vía de promoción para muchas mujeres, pero también para sus guías y consejeros¹³.

Teresa no solo no ingresó nunca en una orden religiosa, sino que permaneció casada hasta su muerte. A la edad de dieciséis años contrajo matrimonio por decisión de su padre. Otros tantos años después, separada físicamente de su marido, comenzó una nueva vida como beata. Su personalidad inclasificable, su azarosa existencia y el contenido de sus escritos representan un ejemplo notable de sensibilidad y autoridad femenina. Por otra parte, el aprecio que los clérigos que la conocieron sintieron por su religiosidad interior, alejada de todo exhibicionismo o superstición, y la insistencia en su entendimiento y lucidez («las luces extraordinarias»¹⁴ de su razón) convierten su caso en un modelo de lo que se ha dado en llamar Ilustración Católica, dentro de las múltiples «Ilustraciones» admitidas por la historiografía reciente¹⁵.

8. Weber, 2016: 1.

9. Sarrión Mora, 2003: 45.

10. Atienza López, 168-145:2007.

11. Amelang, 1990: 191-212.

12. Bilinkoff, 2005.

13. Tausiet, 2021: 295-310.

14. Sainz, 1792: 3v.

15. Lehner, 2013: 1-61. Bulman e Ingram, 2016: 9. Mazotti, 2014 y 2015. Findlen, 2011.



FIGURA 1. CASA DUSMET. CHINCHÓN (MADRID)

2

Teresa nació en 1723, fruto de una pareja mixta. Su padre, Juan Bautista Dusmet, teniente de la prestigiosa Guardia Valona, procedía de Malinas, en la actual Bélgica, y contrajo matrimonio con Teresa Antonia de Laiseca y Gutiérrez de Alvarado, natural de Chinchón. Dotado de una considerable fortuna, algún tiempo después abandonó el ejército y se convirtió en administrador y gobernador del condado del mismo nombre. La niña creció en la localidad de Chinchón. Pero, dadas sus muestras de inteligencia, cuando tenía diez años su familia decidió que fuera educada en el Convento de Madres Carmelitas Descalzas de Guadalajara, fundado en 1695 siguiendo el modelo de Teresa de Ávila. Allí permaneció hasta los catorce años, cuando su padre trató de casarla, aunque la boda no se celebró hasta dos años después. A partir de ese momento, tuvo su domicilio en Madrid, donde empezó la tercera etapa de su vida, la más desdichada, sujeta a un marido despilfarrador perseguido por la justicia. Un nuevo giro del destino, con el traslado de este al Real Regimiento de Artillería en Ceuta cuando ella contaba treinta y dos años, le hizo librarse de su presencia, permitiéndole llevar una vida en buena medida independiente. Desde entonces, y hasta su fallecimiento en 1773, Teresa dedicó todo su tiempo a la escritura y a la devoción, contando con el apoyo de cuatro confesores sucesivos.

Al igual que ocurre con otros individuos cuando nos adentramos en su interioridad, el carácter polifacético de Teresa Dusmet invita a interpretaciones contradictorias

entre sí. Como en una partida de naipes, cada jugador descubre su carta. Para quienes defienden que, a lo largo del siglo XVIII, la exquisita mística del Siglo de Oro español simplemente se reiteró y mimetizó sin novedad, cuando no degeneró decididamente, su figura carecería de todo interés¹⁶. Sin embargo, hay elementos significativos en su vida y su obra que apuntan a una evolución ideológica y no una simple parálisis. Para quienes pretenden que la Ilustración fue un movimiento laico, e incluso antirreligioso, Teresa representaría la otra cara de la moneda¹⁷. No obstante, lo que caracterizó fundamentalmente a la mayoría de los ilustrados fue una vivencia distinta de la fe y la religiosidad, desde una perspectiva más interiorizada, racional y práctica, lo que supuso una creciente toma de conciencia social¹⁸. En ese sentido, Teresa encarna una serie de tendencias progresistas¹⁹.

Desde el punto de vista de las relaciones de género, nos encontramos ante una mujer malparada, víctima de constantes abusos por parte de su marido, que, pese a los embates, logró mantener un elevado grado de autoestima. Su experiencia vital, esencialmente solitaria, quedó plasmada en una escritura arrebatada que conjuga a la perfección la humildad con una gran confianza en sí misma. Por otro lado, las relaciones de afecto y admiración mutua que mantuvo con sus confesores nos abren la perspectiva a ciertas variedades de amor –divino y humano– apenas exploradas. En este caso, se trata de sentimientos no codificados, casi siempre sujetos a grandes dosis de control emocional, pero no por ello menos intensos. Dentro de un contexto piadoso, el entusiasmo provocado por la personalidad de Teresa se tradujo en frecuentes atribuciones de santidad.

Pese a que, en un principio, los conceptos *ilustración* y *santidad* remitan a mundos opuestos e irreconciliables –a los santos se los reconocería por sus milagros–, en el siglo XVIII la supuesta barrera era más porosa y sutil de lo que parece²⁰. Más allá de la literalidad de las palabras, el lenguaje simbólico-religioso de las biografías espirituales femeninas nos lleva a otra parte. Frente a la idea de la escritura por mandato del confesor, sometida a criterios rigurosos de obediencia, en la mayoría de los casos se trató de una tarea de cooperación estrecha entre los dos sexos, de la que ambos sujetos se beneficiaban²¹. En ese sentido, resulta fundamental tener en cuenta la libertad de las penitentes para elegir a su confesor. Aunque en teoría las autobiografías espirituales de las devotas se leían como un ejercicio ascético plagado de autorreferencias despectivas, no hay que olvidar que la retórica de la autodegradación formaba parte del clásico «*topos humilitatis*.»²²

Para casi todas las mujeres, escribir bajo la supervisión de un confesor acerca de sus vivencias era el único medio posible de autoexpresión. Nos han llegado memorias laicas de soldados, mercaderes, aristócratas, viajeros, etc., pero la inmensa mayoría de las autobiografías femeninas de la Edad Moderna fueron religiosas. Pese a los

16. Durán López, 2003: 11.

17. Egido, 1990 y Todorov, 2014.

18. Mestre, 1979 y 1996. Sorkin, 2008.

19. Mayordomo Pérez, 1988: 443-466.

20. Poutrin, 1995.

21. Weber, 2005: 116-119.

22. Weber, 1990.

convencionalismos del género, el solo hecho de dar salida a su vida interior supuso para muchas escritoras una forma de reconocer y fomentar su individualidad. Como ha señalado Sonja Herpoel,

a pesar de la archiconocida práctica de la autohumillación, a la cual todas las autobiógrafas se someten sin excepción [...], se manifiesta una tendencia creciente por dejar constancia de su propia condición de sujetos autónomos²³.

Abundando en esta idea, para Anna Caballé, las autobiografías religiosas constituyen una prefiguración de las laicas. Ello resulta especialmente pertinente en el caso de las femeninas, por la importancia que los textos espirituales concedían a la identidad de un yo fuerte, independiente de las circunstancias, lo que conllevaba «un ejercicio de autoestima y valoración de la propia subjetividad.»²⁴

Solemos experimentar la falsa sensación de que no hubo cambios entre las autobiografías anteriores y posteriores al siglo xvii; contempladas desde nuestra perspectiva actual, las del siglo xviii nos resultan todavía superficiales, en el sentido de poco introspectivas o personales, sobre todo si las comparamos con la explosión de subjetividad que estalló en el Romanticismo. Sin embargo, lo cierto es que, a medida que avanzó el Siglo de la Razón, se detecta una creciente necesidad tanto de intimidad como de adquirir una mayor amplitud de conocimientos. En algunas autobiografías espirituales del siglo xviii empezó a subrayarse la idea de salir de la ignorancia para alcanzar la luz («*spiritual enlightenment*»). Y aun cuando a veces Dios parece seguir siendo el verdadero protagonista, en la era ilustrada ya no se presenta como un ser superior e inalcanzable, absoluto y arbitrario, sino que resulta cada vez más cercano al narrador o narradora²⁵.

Pese a la pretensión de autenticidad de toda autobiografía, podría decirse que el *autoexamen* espiritual característico de la temprana modernidad va transformándose progresivamente en una *autoconstrucción* o *autorrepresentación* del yo. Frente al autoexamen bajo autoridad, a la tendencia a describir más la acción de Dios que la de uno mismo, al diseño providencial que limita al individuo, la *autoinvención* y la intención expresa del sujeto narrativo van cobrando un creciente protagonismo²⁶. De hecho, lo que hoy entendemos por autobiografía fue producto de una evolución; en ese sentido, resulta significativo que el término no se utilizara por primera vez hasta finales del siglo xviii²⁷.

23. Herpoel, 1999: 7.

24. Caballé, 1998: 111.

25. Imbarrato, 1998.

26. Eakin, 1991: 79-92. Davis y Burdiel, 2005.

27. La palabra «autobiography» fue utilizada en inglés por primera vez despectivamente por William Taylor en 1797 en la revista *The Monthly Review*. En 1809, el poeta Robert Southey volvió a referirse a ella con su sentido actual en *Quarterly Review*. Véase Good, 1981: 125-127. Berryman, 1999: 71-84.

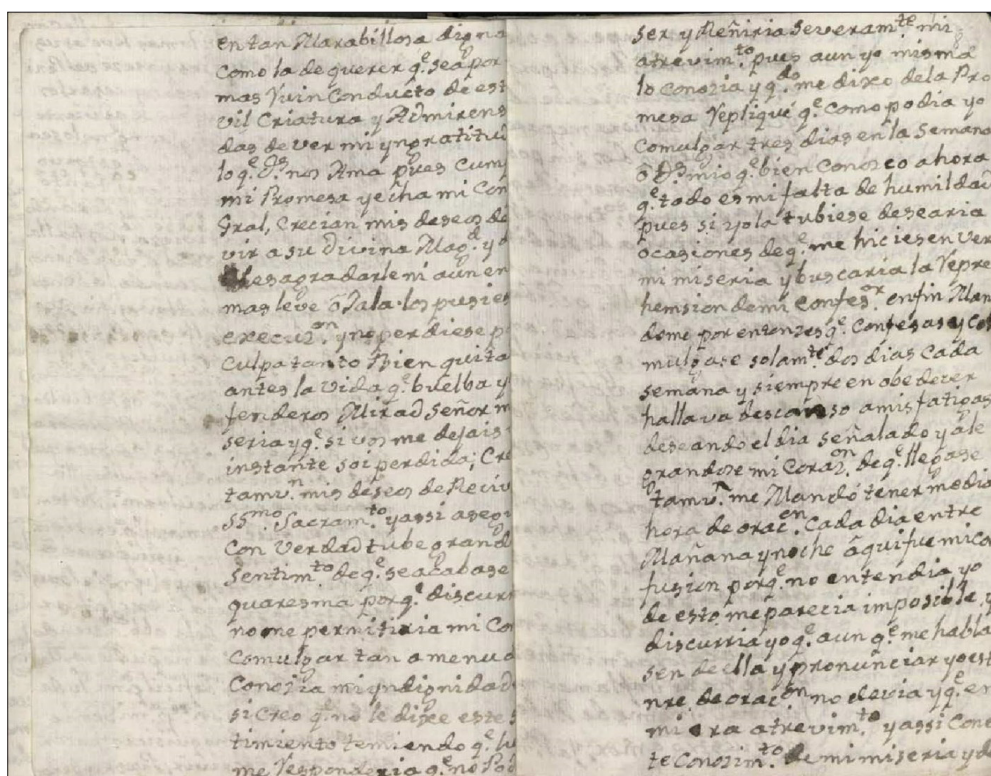


FIGURA 2. TERESA DUSMET, VIDA ESPIRITUAL, BIBLIOTECA NACIONAL (MADRID), 1762, FOL. 8R

3

Vista desde fuera, la vida de Teresa Dusmet –contada por ella misma y sus confesores– responde a un modelo equiparable al de otras narraciones similares²⁸. En Italia y España en particular, el número de autobiografías espirituales femeninas conservadas es muy elevado en comparación con otras áreas geográficas²⁹. Y ello contando con que algunas se destruyeron a propósito, ya fuera por no ser consideradas «ejemplares» o por miedo a la Inquisición³⁰. Tales relatos compartían no solo un lenguaje extremadamente fervoroso –humilde y digno a la vez–, sino también una serie de lugares comunes: infancia prodigiosa, lapsos de vanidad, insistencia en la conversión, renuencia al matrimonio, innumerables dolencias físicas asociadas a tribulaciones espirituales, etc.

En el caso de España, un factor de uniformidad indudable fue la enorme influencia que ejerció el *Libro de la vida* de Teresa de Ávila. En su *Don Quijote*,

28. Las autobiografías que algunas mujeres redactaron por mandato de sus directores espirituales «se encuentran estrechamente vinculadas con otra variante del género: la reescritura por parte del confesor». Otra forma literaria son las biografías escritas por los confesores basadas en sus conversaciones con las penitentes. Véase Ferrús Antón, 2019: 22-23.

29. Poutrin, 1995: 1-9.

30. En 1995, Isabelle Poutrin realizó el primer catálogo sistemático del género y solo en España registró ciento trece. En 2007, Fernando Durán López añadió cuarenta y ocho referencias más, aunque la mayoría se refieren a textos perdidos o incompletos.

Cervantes se burlaba de la repentina proliferación de secuelas imitativas de Amadís y otros libros de caballería, pero la moda caballeresca palidece en comparación con el efecto producido por la *Vida* de Teresa entre los practicantes de la oración interior³¹.

La identificación de Teresa Dusmet con su tocaya resulta clara. Su segundo confesor afirma explícitamente que el modelo para ella es la santa abulense:

Por este tiempo [octubre de 1767] llegó la fiesta de Santa Theresa y, deseando imitar a la santa, se preparó para celebrar aquel día con especial recogimiento [...]. El día de la santa se dignó Nuestro Señor manifestarse a su alma tan benigno y amoroso que, entre otros favores, la dio a entender que la amaba como a otra Theresa de Jesús³².

Ambas Teresas comparten una religiosidad cristocéntrica, íntima y personal, pero los dos siglos que median entre la una y la otra marcan diferencias palpables. El racionalismo creciente de los teólogos se refleja en un misticismo femenino cada vez más discreto. Desde finales del siglo xvii y, especialmente a partir del xviii, se relegan determinadas formas devocionales externas, y tanto las visiones y revelaciones como los estigmas se consideran manifestaciones arcaicas, inútiles y cuestionables. Lo que solemos englobar bajo el término superstición, en el sentido de creencias irracionales, va sustituyéndose por una religiosidad cada vez más abstracta y menos aparatosa³³. En palabras de Isabelle Poutrin: «Los estigmas abiertos dan paso a dolores invisibles.»³⁴

Un ejemplo significativo de esta evolución es la relación tan distinta que las dos Teresas establecen con la figura del diablo. Aunque Dusmet no ponga en entredicho su existencia, apenas lo nombra, salvo para expresar su temor a ser engañada por él. Cuando siente esa duda, «se pone de rodillas, echa agua bendita y prosigue» con su escritura, según el comentario de uno de sus confesores, sin duda dirigido a subrayar su capacidad implícita de discernimiento³⁵. Nada que ver con los horribles demonios físicos que salpican las páginas del *Libro de la vida* y que representan una amenaza constante para la abulense, por más que consiga dominar sus temores³⁶. Los ejemplos serían casi interminables:

Estaba una vez en un oratorio y apareciome hacia el lado izquierdo, de abominable figura; en especial le miré la boca, porque me habló, que la tenía espantable. Parecía le salía una llama del cuerpo, que estaba toda clara sin sombra.

Otra vez [...] quiso el Señor entendiéndose cómo era el demonio, porque vi cabe mí un negrillo muy abominable.

31. «Miguel de Cervantes poked fun at the sudden proliferation of imitative sequels of Amadís and other books of chivalry, but the chivalric trend pales in comparison with the effect produced by Teresa's *Vida* among practitioners of spiritual prayer over the next century». Véase Shuger, 2017: 2.

32. Díaz, 1792: 59v.

33. Smitd, 2002: 403-452. Alabrús Iglesias, 2021: 13-45.

34. «Les stigmates ouverts laissèrent la place aux douleurs invisibles». Véase Poutrin, 1995: 278.

35. Díaz, 1792: 7v.

36. Weber, 1992 : 171-195.

En este tiempo también una noche pensé que me ahogaban y, como echaron mucha agua bendita, vi ir a una multitud de ellos, como quien se va despeñando³⁷.

Sin ánimo de comparar la lucidez de ambas Teresas, lo indudable es que, a partir del siglo XVIII, las imágenes relacionadas con la luz, la iluminación o la ilustración de la inteligencia por Dios se vuelven cada vez más frecuentes. En principio, se supone que, para comunicar sus revelaciones sobrenaturales, Dios no necesitaría elegir intermediarios con grandes capacidades intelectuales, pero a la hora de la verdad, aplicando la lógica humana a la «mística de las luces», quienes logran el estado de unión contemplativa con la divinidad acaban siendo considerados como seres provistos de un talento especial. Tal idea supone una contradicción, un auténtico oxímoron. En realidad, se trata de expresar en un lenguaje religioso la creciente importancia concedida a la razón. Como explica Isabelle Poutrin:

Si la iluminación de la inteligencia marcaba el grado supremo de la unión con Dios, este estado de perfección debía manifestarse a través de los términos empleados para describirlo³⁸.

No hay que olvidar que en el mundo católico se mantuvo siempre la creencia en la luz natural de la razón. En consecuencia, la creación se consideraba completamente inteligible, aunque se imaginara derivada de un tipo de sabiduría personificada en Dios³⁹.

Una y otra vez, la retórica de las luces aparece aplicada a la biografía de Dusmet coescrita por ella y sus confesores. Matías Sanz insiste en las «soberanas luces con que ilustraba a quien de cerca la oía»; unas *luces* tan humildes como «maravillosas» que le han servido de instrucción a él mismo⁴⁰. Y, según Francisco Canillas, ya desde su infancia, Teresa habría mostrado no solo virtud, sino también una especial agudeza: «se anticiparon las *luces de la razón*, descubriendo raro entendimiento y feliz memoria»⁴¹, hasta el punto de que un cura de Chinchón, que llegó a ser obispo de Valladolid, «no sabía salir de casa de los padres de la niña porque decía que admiraba en ella unas *luces extraordinarias*.»⁴² Sobre esta base, Dios habría continuado iluminándola a lo largo de su madurez, especialmente a través de «las *luces copiosas* que recibe el alma que se encuentra en el cuarto grado de oración.»⁴³

Si hubiera una fórmula capaz de expresar la conjunción insoluble entre razón y sentimiento religioso característica del período, esta podría ser «ilustrada por Dios». Para su segundo confesor, Teresa lo habría sido doblemente, esto es, iluminada, en el sentido tradicional aplicado a los místicos, y al mismo tiempo dotada de inteligencia natural. La ambivalencia con que el fraile describe a Teresa se manifiesta en una

37. Mancini, 1982: 223-225.

38. «Si l'illumination de l'intelligence marquait le degré suprême de l'union avec Dieu, cet état de perfection devait se manifester à travers les termes employés pour le décrire.» Véase Poutrin, 1995: 234.

39. Lehner y Printy, 2013 :18.

40. Díaz, 1792: 1v.

41. *Ibid.*: 3v.

42. *Ibid.*: 3v.

43. *Ibid.*: 20v.

aparente oposición. Por un lado, afirma que «no tiene más luces que las que le ha ido ministrando el espíritu que la ha guiado.»⁴⁴ Por otro lado, mantiene que «qualquiera persona, aunque sea verdaderamente ylustrada por Dios, puede creer a veces que es Dios quien la habla, quando en verdad no es Dios, sino su propio corazón y espíritu.»⁴⁵



FIGURA 3. GIUSEPPE MOLTENI, *LA CONFESIÓN* (1838)

44. Canillas, 1766: 19r.

45. *Ibid.*: 24r.

Resulta interesante que la expresión «ilustrada por Dios» fuera atribuida a Teresa por el hombre encargado de defenderla frente a la Inquisición.⁴⁶ Acusada de herejía, su segundo confesor, que la conoce de cerca, se esfuerza en probar su inocencia, pero también su racionalidad: «su entendimiento claro y despejado, su razón muy cabal, su juicio de grande peso.»⁴⁷ Se trata de demostrar no solo que es virtuosa, sino también razonable y sensata, y que sus escritos no muestran desacuerdo con la doctrina católica.

En realidad, nada de eso importa. Como en tantos otros procesos inquisitoriales, lo de menos aquí es el contenido ideológico. Los textos piadosos de Teresa son solamente una excusa para perseguirla. El verdadero motivo de la denuncia es otro. Llámese valentía o atrevimiento, llámese autoconfianza, lo cierto es que, en un momento dado, la actitud de Teresa resulta peligrosa y ha de pagar por ello. La historia podría resumirse así: en 1763, una fuerte disputa enfrentó a dos monjes del monasterio benedictino de San Martín, el primero fundado en Madrid, situado en la actual plaza de las Descalzas. El conflicto llegó a oídos del Consejo Real de Castilla e incluso del rey, lo que provocó gran escándalo. El primer confesor de Teresa, que vivía en el convento, afectado por la disputa, le pidió que «encomendara a Dios esta causa» y «diese paz a aquella comunidad.»⁴⁸ Pero ella, en vez de limitarse a rezar, insistió en que «sentía graves impulsos o vehementes deseos de escribir una carta a uno de los padres que eran la cabeza de la disputa.»⁴⁹

Ya fuera por su propia iniciativa, o quizá más bien empujada por su confesor, Teresa firmó –en efecto– una larga carta cuya transcripción conservamos⁵⁰. Sus líneas revelan un contraste explosivo entre la retórica de la sumisión y un profundo sentimiento de autoridad femenina que su destinatario juzgó inaceptable. En tono de áspera reprimenda, Teresa se dirigía así al monje:

Es una gravísima ofensa contra Dios no solo ser causa de la discordia sino el tolerarla [...] y no sé cómo sosiega, cómo reposa, resistiendo a la divina influencia que llama a su corazón convidando con la paz⁵¹.

46. La locución «ilustrada por Dios», aplicada al alma, a la razón o a la Iglesia, aparece a menudo en tratados españoles a partir de la segunda mitad del siglo XVIII como un compromiso entre la fe y el sentido común. Así, por ejemplo, el presbítero ilustrado, y secularizado en 1821, Antonio Rosselló y Sureda, en su traducción considerablemente aumentada del libro *Vida de nuestro adorable redentor Jesucristo...*, de Ludolfo de Sajonia, defiende que «Solo la razón ilustrada por Dios nos pone á nosotros y á nuestras relaciones exteriores en su verdadera claridad...». Y Macario Padua Melato, en sus *Observaciones pacíficas sobre la potestad eclesiástica*, afirma que «la Iglesia, ilustrada por Dios, se vale de los reyes y emperadores para hacer que Dios sea más bien servido» (Padua Melato, 1819: 459). Los ejemplos serían numerosos.

47. Canillas, 1766: 5r.

48. *Ibid.*: 29v.

49. *Ibid.*: 29v-30r. Dicho padre era Vitores de Lasanta, antiguo abad del Monasterio, que falleció siete años después. Vid. Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 13284, *Libro del Consejo del Monasterio de San Martín de Madrid*, fols. 337r-347r., y Díaz del Caño, 1773.

50. *Ibid.*: 31v-37r. La carta llevaba por fecha el 10 de enero de 1764.

51. *Ibid.*: 31v.



FIGURA 4. DIEGO DE VILLANUEVA/JUAN MINGUET, IGLESIA DE SAN MARTÍN Y MONASTERIO DE LAS DESCALZAS (1758)

Sin ningún miramiento, la carta denunciaba que en los claustros del monasterio imperaran las «murmuraciones» y «noticias impertinentes», «el chisme, la mentira, la adulación disfrazada con capa de amor»⁵², haciendo directamente responsable de todo ello a su destinatario:

siempre habrá escándalos en el mundo, pero infeliz el que es causa de ellos [...]. Ya es tiempo, Padre mío, de que Vuestra Reverendísima vuelva en sí y conozca que todas esas que fueran razones están en estado de una gravísima sinrazón⁵³.

Por si eso no fuera suficiente, Teresa le instaba a cumplir con su deber y a arrepentirse de sus faltas:

¿No ve que está estrechamente obligado a imitar a su Divino Maestro perdonando? [...] Escudriñe bien su conciencia, Padre Reverendísimo, que quizá no hallará limpia de injurias contra sus hermanos y aun contra su Prelado... ¿Qué responde Vuestra Reverendísima, Padre mío? ¿Tendrá valor su rigidez, que ya pasa a ser temosa, para negarse a Dios?⁵⁴

52. *Ibid.*: 32r.

53. *Ibid.*: 33r.

54. *Ibid.*: 33v-34r.

E incluso le amenazaba con la ira divina:

La infinita de un Dios omnipotente que, agraviado su divino amor de vuestra Reverendísima [...] dará acción a la justicia, viéndose despreciado [...]. Me parece que el amor divino, si no se humilla Vuestra Reverendísima, pondrá su agravio a la altísima Providencia de un Dios justamente airado⁵⁵.

La propia Teresa, con su severa reprensión, se permite condenar al monje una y otra vez en nombre de Dios. Y, sin embargo, precisamente por ello, la carta comienza y concluye con varias fórmulas propiciatorias, sin duda destinadas a compensar la dureza del mensaje.

Pido humildemente que no rompa estas toscas letras [...] en ellas le amonesta su Divina Magestad por medio de esta ruin pecadora y simple muger; [...] permita que mi pobrecita alma comunique con la suya»; «mi pobrecita alma está aturdida, temerosa⁵⁶.

En un alarde imposible, la retórica del autodesprecio combinada con la más absoluta asertividad redondea las palabras con que se cierra la misiva:

Mi pobre alma rendidamente humilde, pidiendo perdón a Vuestra Reverendísima de mi atrevimiento, se ofrece como obligada a pedir a toda la Eternidad Beatísima que mire a Vuestra Reverendísima con particular amor. Yndigna soy, Padre mío, aun de confesarme sierva suia, para pedirle que en sus fervorosas oraciones tenga siempre presente a mi alma para que perdone mis innumerables culpas. Soy la maior pecadora de todos los nacidos. Recíbame Vuestra Reverendísima por Nuestro Señor Jesucristo bajo su protección como hija suia, pues como tal, Padre de mi alma, le rindo mi obediencia, y espero sus preceptos, que veneraré, ya que no humilde (porque no lo soy), con deseos de serlo⁵⁷.

El motivo literario de la sumisión, tan arraigado en la escritura femenina⁵⁸, desentonaba a las claras con el tono general del mensaje. En contra de lo previsto, la pretendida *captatio benevolentiae* no obtuvo aquí ningún efecto atenuante. Desde nuestra perspectiva actual, los comentarios sobre las inesperadas consecuencias de la carta nos resultan ingenuos o quizá simplemente retóricos, como si en pleno siglo XVIII fuera posible para una mujer dirigirse a un hombre y ser respetada, más que como igual, como superior espiritualmente. En palabras del defensor de Teresa:

55. *Ibid.*: 34r y v.

56. *Ibid.*: 30v., 33v. y 35v.

57. *Ibid.*: 36v-37r.

58. «Las mujeres de letras debían acomodar su actividad literaria a la imagen ideal que de la escritora se forjó en el s. XVIII [...]. Para las mujeres, el único modo de exhibir su saber [...] era presentar su trabajo disculpándose, [...] anticipando sus defectos y pretextando haber sido inducidas a publicar por los ruegos de otras personas. Este estereotipo de humildad, este «topos de la soumission féminine», se imponía como exigencia implícita a las autoras en toda Europa.» Mónica Bolufer, 1998: 312.

¿Quién no esperaría que de una raíz al parecer tan santa saliesen unos ramos santos?
 ¿Quién no creyera que una carta escrita con tales prevenciones causaría buen efecto
 en un sujeto que ya tenía noticia de la señora que la escribió y que había leído parte
 de sus escritos y dado sobre ellos su dictamen favorable [...]? ¿Quién no se persuadiría
 a que a lo menos respondiese con atención?⁵⁹

La carta provocó la indignación inmediata de su receptor y la consiguiente revancha. Su respuesta, concisa, decía así:

Muy señora mía, a quien no conozco: Recibí una carta muy larga de vuestra merced dirigida por el Padre M., su confesor, llena de muchos y graves falsos testimonios y de muchas y gravísimas injurias, que Dios no ha podido inspirar a vuestra merced, sino el demonio, o los hombres de quien se vale. Y quedo leyéndola con toda reflexión y cuidado. Y la daré a leer a sujetos que son más entendidos que yo, para que vean si la carta, como a mí me parece, es delatable y delatarla a la Santa Inquisición⁶⁰.



FIGURA 5. DIEGO DE VILLANUEVA/JUAN MINGUET, MONASTERIO DE SAN MARTÍN (1758)

Ante tal amenaza, Teresa fue a pedir perdón al monje agraviado (aun asegurando no estar arrepentida). Pero él no quiso escucharla, y «la despidió con desprecio.»⁶¹ Pocos días después, la Inquisición solicitó la polémica carta y todos los escritos de ella. También ordenó que su confesor fuera desterrado a otro monasterio, «contra el derecho del abad y contra las leyes de la religión.»⁶² Ello supuso un gran escándalo público y muchas murmuraciones, pues había quienes daban a entender que el

59. Canillas, 1766: 37v.-38r.

60. *Ibid.*: 38r. y v. La carta llevaba por fecha el 12 de enero de 1764.

61. Díaz, 1792: 5v.

62. Díaz, 1792: 5v.

fraile había sido castigado por estar amancebado con la beata. Teresa sufrió mucho, «quedó sin consuelo humano, y andaba de iglesia en iglesia buscando director, arrastrada, confundida.»⁶³ A tal punto llegó su desesperación, pero también –una vez más– su determinación e iniciativa, que redactó un Memorial dirigido al rey Carlos III, y tenía preparado un coche a la puerta de su casa «para echarse a los pies de su Majestad, pidiendo la suspensión del destierro de su director, hasta que se averiguase la culpa e influjo que le achacaban por dicha carta.»⁶⁴ No obstante, una vez más, su resolución quedó abortada por su confesor y otro monje, quienes

reflexionando las consecuencias fatales que se podrían originar a la religión, le quitaron el Memorial y la persuadieron a que se conformase con las disposiciones del Altísimo, que su Divina Majestad, que así lo permitía, sabía darle consuelo por los modos y medios tan incomprensibles a nuestros entendimientos, con lo que se aquietó dicha señora⁶⁵.

No pudiendo impedirlo, la denuncia a la Inquisición siguió su curso y nueve años después, estando muy enferma y debilitada, Teresa fue llamada por el tribunal a declarar sobre sus escritos, supuestamente contrarios a la doctrina católica. Los interrogatorios se produjeron entre septiembre y octubre de 1773.

La rea fue interrogada pormenorizadamente sobre asuntos nimios relativos al dogma de la santísima Trinidad y a su presencia en la Eucaristía, a la duración de las especies consagradas, a la imagen del alma, que ella visualizaba como un árbol con frutos infinitos, cuando, según sus jueces, las gracias divinas eran limitadas, etc. Por si quedara alguna duda sobre el verdadero motivo del proceso, se le preguntó insistentemente por la composición de la famosa carta, en especial, por «cómo había tenido atrevimiento [...] para que dijese de un prelado [...] las injurias que allí se expresan.»⁶⁶ Según el copista de sus escritos, que conoció a Teresa personalmente, la «decantada, agria y severa reconvención» del juez acerca de este punto (auténtico «Aguiles de la detención») le hizo padecer «un gran sobrecogimiento y le produjo no pocas congojas y aflicciones.»⁶⁷ Pese a que logró reunir fuerzas suficientes para defenderse verbalmente frente al calificador inquisitorial en cuatro sesiones ante el tribunal, la pesadumbre y el terror precipitaron definitivamente su final y un mes después falleció en loor de santidad.

5

Para entender la vida de Teresa, inseparable de su escritura, hay que conocer el papel que en ella desempeñaron una serie de hombres clave. Hija y esposa de militares, el acatamiento a su padre le llevó a abandonar el colegio –donde era muy apreciada por sus maestras y compañeras– para casarse con un desconocido:

63. *Ibid.*: 6r.

64. *Ibid.*: 6r. y v.

65. *Ibid.*: 6v.

66. *Ibid.*: 133r.

67. *Ibid.*: 136v-137r.

A los 14 años su padre trató de casarla. Propúsole tres pretendientes (un Mayordomo de Semana titulado, un Ayudante de Guardias de Corps, y el que oy tiene). Pero ella, que ni aún sabía lo que era ser casada, dijo que no tenía más voluntad que la de su padre⁶⁸.

Dos años después se dispuso la boda con Francisco Orejudo, que tenía «un muy decente maiorazgo, que pudiera bastar para arrastrar coche en Madrid, si él hubiera sido juicioso.»⁶⁹ Poco tardó en manifestarse el grave error cometido que, por un lado, iba a convertirla en una «mártir del matrimonio» y, por otro, a revelar su auténtica vocación⁷⁰. Según la propia Teresa, muchos le decían que «si se hubiera casado con alguno de los otros dos que la pretendieron, hubiera tenido la primera estimación de la Corte.»⁷¹ No obstante, ella interpretaba su infortunio como una oportunidad afirmando que,

si hubiera logrado esta estimación, estuviera metida en el mundo, pues por razón de estado [...] asistiría a los cortejos, bailes, paseos, pasatiempos, galas y otros devaneos [...] pero doy mil gracias a Dios [...] que tantos bienes a traído a mi alma por unos medios al parecer tan desproporcionados⁷².

Nada más contraer matrimonio, Teresa trasladó su residencia al conocido como Barrio de Maravillas⁷³, en el centro de Madrid, estableciéndose en la famosa calle de la Estrella⁷⁴. Pero, pese a partir de una buena posición social y económica, su existencia pronto pasó a convertirse en una pesadilla:

En los primeros 15 años de matrimonio apenas tuvo instante de quietud. Siempre anduvo arrastrada por las casas de los Gobernadores del Consejo, Alcaldes de Corte, y otros Ministros de Justicia. Y a las puertas de las cárceles, para libertar y cuidar de la asistencia de su marido, acompañándole en algunos de sus destierros [...] Muy a los principios privaron al marido de la administración de su maiorazgo, declarándole por pródigo⁷⁵.

La situación se hizo tan grave que, a pesar de haber aportado al matrimonio una dote de cinco mil ducados, a menudo se veía rozando la pobreza, ya que su marido empeñaba o vendía cuanto podía:

68. *Ibid.*: 12r.

69. *Ibid.*: 4r.

70. «¡Oh, altísimos juicios de Dios! En el matrimonio más parece haber sido mártir que esposa de su marido; más parece tragedia que vida conyugal». *Ibid.* 4r.

71. *Ibid.*: 4r.

72. *Ibid.*: 4r.

73. La denominación del barrio, actualmente conocido como Malasaña, procede del nombre popular que se le daba a un convento de monjas carmelitas situado entre la calle de la Palma Alta y la de San Pedro. A su vez, el convento se conoció así por la llamada Virgen de las Maravillas, venerada en su iglesia. Véase Mesonero Romanos, 2010: 294.

74. La calle toma su nombre del alto cerro, conocido popularmente como «monte de la Estrella», donde, en el siglo xv, ciertos astrólogos observaron el paso de un cometa, que se interpretó posteriormente como anuncio de la peste que asoló Europa en 1445. Véase Peñasco de la Puente y Cambronero, 1990: 216-218.

75. Díaz, 1792: 4v.

todo lo desperdició el marido vendiendo las alhajas [...] muchos días se hallaron sin tener un bocado de pan ni otra cosa que comer [...] y muchas veces la dejó sin basquiña con que salir a Missa⁷⁶.

Para «una señora de circunstancias»⁷⁷, tal y como la calificaba su primer confesor, dicho estado de cosas suponía una humillación. Sin embargo, mucho más difícil le era soportar la convivencia con su esposo. Por fin, «el año del terremoto, que fue el de 1755», Orejudo «sentó plaza de soldado y fue a Ceuta con su regimiento», donde permaneció nueve años⁷⁸.

La ausencia de su marido marcó el comienzo de una nueva etapa para Teresa. Decidió dedicarse por completo a la oración y al socorro de los necesitados. Y para ello buscó el apoyo de un director espiritual. Tal y como contaría más adelante en su autobiografía, pidió a Dios «me deparase un confesor que entendiese mi deseo y me ayudase a la ejecución.»⁷⁹ Eligió, pues, un confidente a su gusto («busquéle de intento»⁸⁰). Y a partir de entonces, empezó a sentir «un gozo interior y confianza prodigiosa.»⁸¹ Su recién estrenada libertad y la autoestima que le proporcionó se tradujeron inmediatamente en un lenguaje religioso. Tenía la impresión de estar permanentemente acompañada y la íntima convicción de recibir ayuda sobrenatural: una serie de gracias y favores divinos que iba comunicando a su consejero espiritual. Fue entonces cuando decidió comulgar todos los días y hacer «los tres votos, [...] y el de castidad lo ha renovado infinitas veces.»⁸² Fue también entonces cuando empezó por primera vez a escribir, a petición de su confesor⁸³.

La figura de una mujer sola, liberada del vínculo matrimonial –ya sea por separación o viudedad– que, gracias a su nueva situación, adquiere autonomía y se convierte en escritora iba a repetirse en ciertas ficciones y realidades literarias posteriores a medida que fue desarrollándose una incipiente conciencia feminista⁸⁴. En el caso de Teresa, su defensa del derecho a llevar una vida apartada se expresó en su obsesión por la castidad, que para ella representaba una auténtica barrera protectora. Como confesaría en su autobiografía, un par de años antes de la reaparición de su marido:

Tengo grande amor a la virtud de la castidad, de suerte que me corto de solo hablar con personas que por su estado no la profesan [...] Y me ha sucedido, acordándome alguna vez de si mi marido vendría, hablando mi alma con Nuestro Señor, [...] sentir en lo más íntimo de ella [...] que su Divino Dueño la decía: No cuides de eso, no

76. *Ibid.*: 4v.

77. *Ibid.*: 4v.

78. *Ibid.*: 12r.

79. Dusmet, 1762: 2r.

80. *Ibid.*: 2r.

81. Díaz, 1792: 12v.

82. *Ibid.*: 12v.

83. «Fray Miguel Miranda [...], viendo cosas tan raras, le pareció que debía consultar y para eso la mando escribir su vida interior». *Ibid.* 12r.

84. Emilia Pardo Bazán, casada también a los dieciséis años, desarrollaría su carrera como escritora sin obstáculos a partir de su separación matrimonial en 1884. Véase asimismo Josephine Leslie, *The Ghost and Mrs. Muir* (1945).

tienes más esposo que a mí; no permitiré yo que tu cuerpo se entregue a deleites de la tierra: tú eres mía⁸⁵.

En noviembre de 1764 –el mismo año en que fue denunciada a la Inquisición y desterraron a su primer confesor–, ocurrió lo que Teresa más temía. Francisco Orejudo había cruzado el Estrecho, se encontraba ya en Sevilla y anunciaba por carta su intención de volver a vivir con ella. Aunque, en teoría, el motivo de su viaje era reclutar nuevos soldados y buscar desertores, Teresa sabía que se trataba de una excusa y que su objetivo era sacarle dinero. A medida que se aproximaba el posible reencuentro, la angustia de Teresa iba en aumento. En febrero del año siguiente, el militar volvió a escribirle declarando su inminente llegada, primero desde Aravaca y unos días después desde la misma Villa y Corte.

Una vez en Madrid, Teresa no quiso admitirlo en su casa y hubo quienes le reprocharon que Orejudo tuviera que alojarse «en una posada como extraño»; ella misma se preguntaba si no debería ser más compasiva, e incluso, en ciertos momentos, se sentía tentada a imaginar que «viviendo con él, tendría conversación, podría divertirse y aun dejar el estrecho recogimiento que ahora tiene», pero luego volvían a su memoria claramente «los lances pasados, la inquietud con que vivía, los peligros de su alma y las veces que, por su miseria, se dejó llevar de sus pasiones.»⁸⁶



FIGURA 6. ALDERT MEYER, *VISTA DE MADRID* (1690)

85. Dusmet, 1762: 200r.

86. Díaz, 1792: 18v.

Dicha situación llevó a Teresa a renovar el voto de castidad diariamente. Ante la insistencia de Orejudo en cohabitar juntos, ella en un principio respondió «que, si diese pruebas suficientes de su enmienda verdadera, no se negaría a que viviesen como dos hermanos.»⁸⁷ Cuatro meses después, un juez «propuso a la señora con caricias que admitiese a su marido, que este ya estaba corregido [...] y que vivieran como dos hermanos», pero ella aseguró «que no podía lícitamente admitirlo en casa.»⁸⁸ Teresa rehusó esta vez tras haber consultado a varios teólogos y canonistas de la Universidad de Salamanca. Mientras su segundo confesor insistía en que su alma había «dado un salto [...] con aquel género de inteligencia con que suele Dios ilustrarla, sin que le quede duda de que es de Dios esta ilustración»⁸⁹, ella, por su parte, se había informado detalladamente y conocía su derecho a separarse de su agresor.

Aunque no era muy frecuente, desde el Concilio de Trento existía la posibilidad del divorcio eclesiástico (*divortium quoad thorum et mutuam cohabitationem*, es decir, de lecho y cohabitación; antiguamente, «de cama y mesa.»)⁹⁰ Este permitía a los casados poner fin a la convivencia de forma legal, manteniendo el vínculo conyugal pese a la sentencia de separación. Las razones admitidas eran muy amplias, e incluían adulterio, sevicia o malos tratos, enfermedad contagiosa, incitación al pecado, derroche de bienes dotales, insubordinación femenina, etc. El divorcio, entendido por la Iglesia como una situación anormal y ajena a la relación deseable, solía concederse temporalmente, dependiendo de la pervivencia de la circunstancia que lo había provocado. Por lo general, los tribunales intentaban reconciliar a las parejas en litigio, recurriendo a la mediación de terceros o a la prolongación del proceso durante muchos años a fin de evitar que se dictara una sentencia definitiva⁹¹.

A partir del siglo XVIII, sin ser aún muy numerosos, los casos de divorcio eclesiástico fueron aumentando a medida que las mujeres los demandaban, siendo ellas quienes tomaban la inmensa mayoría de las veces la iniciativa de solicitarlo⁹². Ello resulta comprensible por la extendida violencia de género, pero también por el hecho de que, para los varones, su posición de superioridad en la pareja, paradójicamente, dificultaba la ruptura⁹³. Al darse por hecha su autoridad, cualquier planteamiento de divorcio comportaría el reconocimiento de sus defectos: no haber sabido ejercer su dominio, bien ante una esposa insumisa o –peor aún– adúltera. A ello se unían las consecuencias económicas, pues en casi todos los pleitos, mientras duraba el proceso, el marido debía financiar los costes de manutención de su mujer⁹⁴.

Por lo que respecta a los supuestos del divorcio eclesiástico en el siglo XVIII, en España contamos con una obra de teología moral excepcionalmente sutil, que incluía un extenso capítulo sobre el asunto⁹⁵. Según el probabilista José Faustino

87. *Ibid.*: 13r.

88. *Ibid.*: 19r.

89. *Ibid.*: 20v.

90. Zarri, 1996: 437-483.

91. Po-Chia Hsia, 2010.

92. Morgado García, 1995: 125-138. Macías Domínguez y Candau Chacón, 2016: 119-146.

93. Gil Ambrona, 2008.

94. Macías Domínguez y Candau Chacón, 2016: 126-127.

95. Cliquet, 1734. Resines Llorente, 2013: 263-270.

Cliquet, la causa principal era el adulterio, entendido como costumbre y no como simple infidelidad. Pero dicho autor consideraba asimismo el concepto de «adulterio espiritual», equiparable a herejía o a un excesivo apego por las cosas del mundo. Otros motivos aducibles eran que uno de los cónyuges padeciera una enfermedad contagiosa o que, por cualquier otra razón, su presencia supusiera una amenaza para la vida del otro. Quizá lo más interesante en esta gradación de lo material a lo inmaterial resulta la consideración de lo que hoy denominaríamos «abuso emocional». Según el agustino, motivo suficiente para la separación era poner peligro no solo el cuerpo del otro, sino también su espíritu:

Asimismo, es causa de divorcio temporal el escándalo; esto es, cuando uno de los consortes no puede habitar con el otro sin peligro de su alma, como si le incitara a ofender a Dios gravemente⁹⁶...

Volviendo a Teresa Dusmet, lo cierto es que, pese al regreso de su marido en 1764 y a sus teóricos deseos de cohabitación, el único propósito de Francisco Orejudo era recabar dinero de su esposa. Durante su estancia en la capital, ni siquiera acudió a visitarla. Y en menos de un mes abandonó Madrid y se instaló en Valencia, donde intentó casarse de nuevo. Mientras tanto, no paraba de amenazar por escrito con arrebatar a Teresa la administración de sus bienes y llevarla a juicio:

su marido la escribía unas cartas como de hombre furioso, con amenazas, falsos testimonios y raras imposturas⁹⁷.

Las cartas injuriosas se prolongaron a lo largo de 1765 y 1766, al tiempo que Teresa padecía una serie de dolencias que la dejaban postrada, pese a su empeño por acudir a la iglesia. En sus misivas, Orejudo amenazaba con volver a Madrid para quitarle «la administración y hacer que supiese el rey sus maldades, con otras expresiones [...] que bastarían a turbar a la criatura más fuerte.»⁹⁸ Por fin, en septiembre de 1767, se presentó en la capital, decidido a apropiarse de los bienes de su mujer, «asignarle alimentos y ponerla en un convento.»⁹⁹ Fue entonces cuando inició un pleito judicial contra Teresa que iba a prolongarse durante dos años. A partir de ahí, los protectores de su marido empezaron a cubrirla de «improperios, desprecios y agravios»¹⁰⁰ y a informar al juez «siniestramente, diciendo de ella tales abominaciones que no se podrían decir de la mujer más perdida.»¹⁰¹ Por su parte, el propio Orejudo,

96. Cliquet, 1754: 317. Esta edición, al igual que otras posteriores, se tituló *La flor del Moral*, en lugar de *La flor de la Moral* (con un calculado equívoco, pues el árbol era empleado como emblema de la ciencia moral). Véase Resines, 2013: 165.

97. Díaz, 1792: 32r.

98. *Ibid.*: 55r.

99. *Ibid.*: 57r.

100. *Ibid.*: 59r.

101. *Ibid.*: 58r.

aunque nunca fue a verla ni se le puso delante, cuando había que notificarla algún auto del juez [...] venía hasta la entrada de la calle, y aun de noche (cuando ella estaba en su oración) y aun de día (cuando estaba escribiendo), llegaba con otros a las rejas del cuarto (que es bajo) y allí decían palabras de desprecio y escarnio como: ¡Ah, la Beata de Loa, embustera!, y otras¹⁰².

La violencia de su marido se traducían para Teresa en metáforas poderosas: su temida llegada era experimentada por ella «como un monte para oprimirla»¹⁰³; sus insultos, «como un cuchillo que la atravesaba»¹⁰⁴; y a menudo «le parecía que venía sobre sí un tropel de olas que la querían sepultar.»¹⁰⁵ Mientras tanto, su cuerpo parecía registrar las agresiones espirituales en forma de síntomas cada vez más graves. Las páginas de su biografía están cuajadas de referencias a ardores extremos (pese a lo cual no utilizaba abanico, «porque este adorno, como otros, aunque propios de las señoras de su calidad, enteramente los ha abandonado desde que empezó esta vida»¹⁰⁶); delirios (desmayos); perlesía (parálisis acompañada de temblor); dolores de espalda, brazos, estómago, cabeza, muelas, oídos; tos vehemente y ahogos; una plaga de piojos que le duró dos años («con tanta copia que hasta en las uñas de los pies anidaban»¹⁰⁷), etc. Coincidiendo con los insultos de Orejudo y sus cómplices a la puerta de su casa durante la última fase del juicio, se descubrió un tumor en el pecho:

prendió este fuego en estos días tanto que en la ternilla del pecho causaba un dolor vivísimo, y por la parte exterior una hinchazón tal que su fuego lo sentía como una brasa [...] el tumor proseguía y empezó a echar un humo rojo muy ardiente, con tanta copia que poniendo sobre él un paño doblado y cuatro dobleces de papel de estraza, todo lo pasaba y aun calaba hasta la cotilla¹⁰⁸.

Como si se armara de poderes fantásticos para hacer frente a las constantes bravuconerías de su marido, Teresa hallaba alivio en una serie de visiones y favores sobrenaturales:

Durante esta gravísima aflicción de la venida de su marido, han sido más frecuentes las divinas asistencias, las hablas interiores y los consuelos espirituales.¹⁰⁹

Cinco años después del retorno de Orejudo a la península, el juicio llegó a su fin. Ello implicó un reconocimiento *de facto* de la separación de ambos cónyuges, aunque nunca llegara a hacerse explícita:

102. *Ibid.*: 66v.

103. *Ibid.*: 40r.

104. *Ibid.*: 39r.

105. *Ibid.*: 67v.

106. *Ibid.*: 27v.

107. *Ibid.*: 12v.

108. *Ibid.*: 65r-66v.

109. *Ibid.*: 13v.

Últimamente [...] parece que el consejo aprueba la separación de los dos, que es un punto bien delicado, sin embargo, de los evidentes motivos que la justifican. Y es cosa admirable que, habiéndose disputado por dos años este pleito ante cuatro Alcaldes de Corte [...] ninguno de estos jueces hizo mención de la separación, sin duda por constar de autos los públicos desórdenes del marido¹¹⁰.

La sentencia definitiva no resultó especialmente favorable para Teresa, pero pudo haber sido mucho peor. Su confesor le insistió en que presentara una apelación, y gracias a eso logró, por fin, librarse de sus preocupaciones materiales:

El juez dio sentencia en el pleito del marido, y en ella dejaba esta criatura casi en la calle, pues, aunque la asignaba alimentos cortos, los dejaba a disposición del marido, que era lo mismo que abandonarla [...]. Don Jacinto, que conocía esto bien, decía que, en conciencia, debía apelar al Consejo y por este dictamen la obligó el confesor a que interpusiese la apelación¹¹¹.

La vida religiosa de Teresa constituyó la mejor defensa ante las amenazas de su matrimonio. El estrecho contacto que mantuvo con sus sucesivos directores espirituales no solo le llevó a expresarse por escrito y a recibir aliento y consejo, sino también a beneficiarse de unas relaciones afectivas basadas en la admiración mutua que difuminaban la jerarquía entre penitente y confesor.

6

En cierta ocasión, Teresa se definió a sí misma como «un gusano que vive en el retiro de su nido.»¹¹² Ello no significaba un aislamiento total: contaba con una criada y un paje; ayudaba a pobres enfermos; hablaba frecuentemente con sus confesores, etc. Aun así, era tal su deseo de soledad que a los cuarenta y tres años pidió permiso para hacer «voto de estar en continuo recogimiento y en continua presencia de su Magestad». No obstante, su confesor, «considerando que votos de esta naturaleza pueden ser muy perjudiciales y que no se deben hacer sin señales muy evidentes de estar inspirados por Dios, [...] le dijo que no hiciese por ahora tal voto.»¹¹³

Por esa época fue a visitarla un hermano sacerdote, «y aun estando a la mesa con su hermano, estaba como sola; tanto que el hermano la decía que para servir a Dios no era necesario tanto retiro y que la había de llevar por fuerza a Chinchón, para que se divirtiese unos días.»¹¹⁴ Ella rehusaba todo tipo de jolgorios, como las fiestas celebradas en 1765 con motivo de la boda del futuro Carlos IV con María Luisa de Parma, negándose

110. *Ibid.*: 85v.

111. *Ibid.*: 82v-83r.

112. *Ibid.*: 38v.

113. *Ibid.*: 42v.

114. *Ibid.*: 43v.

siquiera a contemplar desde su casa «cómo componían las calles y plazas», ni menos aún las «parejas, toros, comedias y otras diversiones correspondientes.»¹¹⁵

Con una austeridad de asceta, dormía entre las once de la noche y las cuatro de la madrugada, y comía con extrema frugalidad (sopas de gato, y poco más). Pero, a diferencia de otras mujeres devotas, cuya túnica las delataba¹¹⁶, para no llamar la atención, vestía «honestamente, pero sin que pudiese notar[se] especialidad de beaterio, y ocultando con tal prudencia sus especiales virtudes y favores de Dios a los ojos del mundo que ni aun los de la familia pudieron entender más que ser una señora virtuosa y recogida.»¹¹⁷

Teresa dividía su jornada en tres ocupaciones básicas: oración, escritura y asistencia a los necesitados. Podemos reconstruir sus trayectorias desde la calle de la Estrella, precedida de su paje, de iglesia en iglesia, lo que no impedía que, como si hubiera hecho «voto de escribir», sintiera que su deber era volver a sus cuadernos¹¹⁸. A menudo experimentaba visiones dulcísimas que le procuraban gran consuelo («un gozo inexplicable, una quietud, paz y tranquilidad maravillosa»¹¹⁹). El 1 octubre de 1766, en la iglesia del convento de S. Basilio, mientras se encontraba visitando el Santísimo Sacramento, oyó su nombre claramente y «al día siguiente fue a la misma iglesia [...] y era la hora destinada a escribir, pero luego que [...] hizo las postraciones que suele», empezó a escuchar repetidas veces: «¡a escribir, a escribir!»¹²⁰ Y aunque con gusto se hubiera quedado donde estaba, volvió a casa obedeciendo a un impulso interior.

Pese a su vocación de mística contemplativa, característica de la religiosidad femenina medieval y moderna, Teresa prestaba un servicio «útil» al mundo, un rasgo asociado a la nueva conciencia ilustrada que volvía su mirada al cristianismo primitivo¹²¹. No solo pedía limosna por las calles para los pobres y enfermos, sino que con frecuencia los visitaba y les lavaba los pies, «en lo que hallaba repugnancia por el asco que le ocasionaban, por haber sido criada con mucho regalo y delicadeza.»¹²² En ese sentido, ciertos escrúpulos revelaban su origen: «como era de genio y crianza tan limpia, cualquiera pelillo que viese en la comida la indisponía con revolverle el estómago, vómitos y congojas; con todo, disimulaba, sin quejarse a la criada: solamente se lo advertía para que tuviese más cuidado.»¹²³

El domingo de Ramos de 1766, estando enferma en la cama, «se declaró el gran tumulto que levantó el pueblo de Madrid.»¹²⁴ La famosa revuelta conocida como «Motín de Esquilache» –por alusión al primer ministro del rey a quien se culpó de

115. *Ibid.*: 30r.

116. Madrigal Castro, 2020: 119-128.

117. Díaz, 1792: 27v.

118. Las iglesias frecuentadas por Teresa eran: Nuestra Señora de las Maravillas, San Ildefonso, además de las pertenecientes a varios conventos: Padres Agonizantes, San Bernardo, San Plácido, San Basilio y el Real Convento de la Paciencia de Cristo. La mayoría de ellas fueron destruidas por la invasión francesa o la desamortización de Mendizábal.

119. Díaz, 1792: 40v.

120. *Ibid.*: 42r.

121. Bilinkoff, 2005: 6. Smitd, 2002: 91-109.

122. Díaz, 1792: 12v.

123. *Ibid.*: 45v.

124. *Ibid.*: 34r.

la carestía del pan– reunió en la plaza de Antón Martín a una multitud de menesterosos, utilizados por la facción de la Corte que había instigado el levantamiento. Ello provocó que los pobres empezaran a ser considerados no solo una carga social, sino también un peligro latente para la seguridad del Estado. De hecho, pasando por alto la división teórica de la beneficencia ilustrada entre pobres honrados y vagos de oficio, a partir del motín se inició una clara represión contra todos los mendigos, a quienes se trató como delincuentes sin distinción¹²⁵. En Madrid, tanto unos como otros fueron encerrados en el Hospicio, donde vivían sometidos a un régimen carcelario¹²⁶. La reacción de Teresa ante este cambio resulta indicativa de su talante:

Sucedió por este tiempo que se dio orden por el Ministerio de que a cualquiera que vieses pedir limosna, lo recogiesen al Hospicio, por lo que fue preciso mandarla cesar en este ejercicio que tenía de pedir limosnas. Esto la fue muy sensible y fue preciso conmutarlo en otros, aumentando el número de pobrecitas para darles de comer y lavarles los pies, de modo que para todos los días de la semana tenía pobres que sentar a su mesa, escogiendo las más necesitadas que por algunas circunstancias antes se dejarían morir de necesidad que ir al Hospicio; añadiendo también enviar algunas limosnas a pobres enfermos, sin que se supiese quien las enviaba¹²⁷.

Pese a su discreción, Teresa suscitaba gran admiración popular. Prueba de ello es una anécdota según la cual, el día del Corpus de 1765, al pasar por una calle cercana al convento de capuchinos de la Paciencia, había dos niños jugando,

y uno de ellos dijo (en voz tan sumisa que no pudo oírlo el page que la precedía): esta es la santa. El otro respondió: ya lo sé¹²⁸.

En noviembre de 1771, Teresa visitó a una vecina gravemente enferma y «las gentes que estaban a la sazón quedaron confusas y admiradas». La moribunda preguntó: «¿Quién es esta que entra aquí?» Y al respondersele «que era una señora vecina de la misma casa», exclamó: «¡No, no, que esta criatura no es de acá bajo; esta criatura no es de la tierra sino del cielo!» Dicho lo cual, se abalanzó al cuello de Teresa y «de tal suerte la estrechó a sí, que no había modo de desprenderla.»¹²⁹

Dicha admiración era extensible a sus confesores. Desde el momento en que su marido la abandonó en 1755, Teresa contó con el apoyo incondicional de cuatro frailes cistercienses: el primero, Miguel Miranda, tuvo que exiliarse por orden de la Inquisición; el segundo, Francisco Canillas –que la defendió ante el tribunal– fue trasladado fuera de Madrid; el tercero, Juan Risco, falleció tan solo un año después de conocerla; y el cuarto, Matías Sanz, la acompañó junto a su lecho hasta el final. Como ha señalado Jodi Bilinkoff, el trato entre confesores y penitentes no eran tan

125. El 16 de septiembre de 1766 se publicó un bando que prohibía pedir limosna en Madrid. Véase Ramos Vázquez, 2009: 217-258. Cañón Loyes, 2005.

126. Vidal Galache, 1992: 305-316.

127. Díaz, 1792: 36v-37r.

128. *Ibid.*: 24r.

129. *Ibid.*: 108v-109r.

represivo como cabría suponer: hubo muchos ejemplos de interacción prácticamente igualitaria entre «almas gemelas», siendo quizá la única posibilidad culturalmente aceptada para un hombre y una mujer de mantener una relación profunda y mutuamente satisfactoria fuera del matrimonio¹³⁰.

En el caso de Teresa, nos han llegado suficientes testimonios del intenso afecto surgido entre ella y sus confesores, lo que no presupone la existencia de relaciones íntimas. A lo largo de la Edad Moderna hubo numerosas acusaciones de solici-tación, pero aquí todos los indicios apuntan más bien a amores o amistades tan espirituales como sentimentales. Podría incluso considerarse la posibilidad de un enamoramiento literario en cadena. Los textos de Teresa van pasando de mano en mano de sus directores espirituales, provocando grandes muestras de entusiasmo e interés por conocerla. Quince días antes de abandonar Madrid, el primer confesor de Teresa le entregó a su sucesor los escritos de ella, incluida una copia de la carta al monje que la acusó a la Inquisición. Leyéndolos, Francisco se sintió tan deslumbrado que, como él mismo admitiría, al llegarle «noticia de que no había quien la asistiese, movido de un impulso (juzgo que superior) me ofrecí a asistirla, si ella quisiese.»¹³¹

A partir de ahí empieza una comunicación estrecha en que Francisco no deja de expresar su fascinación por Teresa, no solo literaria sino también personal. Ensalza constantemente su tipo de vida, pero sobre todo su mansedumbre ante los constantes ataques de su marido: «siempre se quedaba con grande ánimo, mucho consuelo, una serenidad prodigiosa y una quietud admirable.»¹³² A ella, por su parte, le alivia tanto confesarse con él, que cierta vez que estuvo enferma en la cama, sin poder hablar con Francisco durante diez días, sintió «una desolación terrible», llegando a temer «ya que ella acababa con su vida por el trato que se daba; ya que allí se había de morir sin tener quien la auxiliase.»¹³³

Una parte esencial de la relación consistía en enviarle ella lo que iba redactando para que lo revisara él. Coincidiendo con la Semana Santa de 1768, los padecimientos de Teresa fueron tales que Francisco escribía: «no habrá corazón, por duro que sea, que leyéndole no se enternezca, ni alma, por tibia que sea, que no se inflame: confieso que al leerle [...] no podía contener las lágrimas.»¹³⁴ El fraile no le había corregido nada esa vez; por el contrario, había alabado su escritura, lo que sumió a Teresa en un estado de exaltación:

Después que leí este cuadernillo, la escribí una esquila, como suelo [...] y quando lo regular ha sido reprehenderla sus descuidos (aunque no son más que accidentales, y ocasionados del temor con que escribe), en este la decía [...] que en él resplandecían las luces del Señor¹³⁵.

130. Bilinkoff, 2005: 21 y 76.

131. Díaz, 1792: 7r.

132. *Ibid.*: 13v.

133. *Ibid.*: 44v.

134. *Ibid.*: 68v-69r.

135. *Ibid.*: 69r.

Aquella carta inflamó a tal extremo el corazón de Teresa que «la entró calentura», lo que no le impidió acudir al confesionario¹³⁶. Según Francisco, «en llegando el día de ir a confesar, sentía unas fuerzas extraordinarias, tanto que a las cinco de la mañana ya era lo regular estar en San Bernardo, siendo tanta la distancia y preciso ir a pie, porque entonces no había coche.»¹³⁷ Para Teresa, lo más importante era contar con el apoyo emocional de Francisco. Su mayor temor era que este pudiera abandonarla. El mismo fraile así lo admitía en una pudorosa tercera persona:

El día 28 de julio, a una cosa que ella propuso al confesor sobre cosas de su casa, este le respondió con desabrimiento y aspereza. Al punto le saltaron las lágrimas (cosa irregular en ella), temiendo que por sus ignorancias e imprudencias llegase a cansarse el confesor y la dejase. Este es un punto tan sensible a ella que ninguno de cuantos gravísimos asuntos la rodean y oprimen le iguala¹³⁸.

Francisco entonces, lamentó haberle hecho daño («le entró el recelo de si, por su imprudencia, sería causa de algún retraso en esta alma») y «mudó sensiblemente de estilo, procurando ponerle delante las virtudes que en tales casos debe ejercitar». Finalmente, escribía, «ambos quedaron instruidos, y el confesor, con este y otros casos que cada día le suceden, queda con más deseos de proseguir en la dirección de esta alma.»¹³⁹

No pudo ser. Al menos, presencialmente, ya que en 1771 fue trasladado al convento de Alcalá de Henares, donde fue nombrado abad. A partir de entonces se inició una relación epistolar entre ambos. Aun así, la ausencia de Francisco

fue motivo de una gravissima y extraordinaria tribulación en esta criatura [...] acudía a la oración y se anegaba en lágrimas [...] clamaba al divino esposo postrándose en tierra, dirigiendo sus suspiros al cielo. El Señor algunas veces la consolaba [...]. Otras, la dejaba en una lóbreguez y desolación que la ponía en términos de dar el último aliento [...]. En este martirio la tuvo el Señor por más de un mes, y llegó a términos de no poder alimentarse ni sosegar un minuto¹⁴⁰.

Los sucesores de Francisco heredaron una ferviente admiración por Teresa. En especial, su cuarto y último confesor, Matías Sanz, se refería a «su admirable y portentosa vida» hasta el punto de considerar un privilegio el trato con ella¹⁴¹. En cierta ocasión en que iba a darle la comunión, tuvo la sensación de estar ante un esqueleto de «perfectas facciones» por «su continuado e imponderable padecer». En un lenguaje inequívocamente emocional, escribiría que, su «hermosura tan extraordinaria» y «su semblante, que despedía un volcán de llamas [...], me conmovieron y

136. *Ibid.*: 69r.

137. *Ibid.*: 70r.

138. *Ibid.*: 73v.

139. *Ibid.*: 74r.

140. *Ibid.*: 106v-107r.

141. *Ibid.*: 110r.

trastornaron de modo que ni aun advertí cuándo ni cómo acerqué a su boca aquel sacramento.»¹⁴²

7

En noviembre de 1773, tan solo un mes después de un hostil y prolongado interrogatorio inquisitorial, Teresa falleció a la edad de cincuenta y un años. Sin duda, se trató de una muerte precipitada por la angustia. Ni su marido, ni ningún pariente o amigo asistieron a su final. Murió acompañada de tres doncellas (la suya y otras dos), su paje (que después se ordenó sacerdote) y su último confesor. Las últimas horas con Teresa narradas por el cisterciense constituyen un apasionante relato en sí mismo. Su autor subrayó la soledad de la enferma, la suavidad con que aceptó su destino, así como la innumerable concurrencia de gentes que se aglomeraron a las puertas de su casa tras difundirse la noticia. Destinada en principio a una existencia aristocrática, Teresa encontró la muerte rodeada de seres de la más baja extracción social (en su testamento había dejado como únicos herederos a los pobres), lo que, de algún modo, venía a corroborar la retórica de la sumisión que caracterizó su escritura¹⁴³. Esa misma humildad, unida a un poderoso sentimiento de su propia valía, terminó otorgando prestigio a su memoria.

Resulta irónico, a propósito de la autoridad femenina, que la mayoría de las mujeres fueran incitadas a la santidad –en la que los fenómenos extraordinarios, como éxtasis o visiones, constituyen un componente esencial– para, por otro lado, acabar condenándolas por tales signos, ya fuera bajo la acusación de herejes o falsas místicas¹⁴⁴. Uno de los prodigios que Matías Sanz, último confesor de Teresa, registró en la apasionada descripción de su agonía fue la levitación fugaz que, según él, precedió al momento final:

Conservándose aquel cuerpo en aspecto de mirar al cielo, se conmovió de modo que todos quedaron admirados, porque dio lugar a registrarse *sobrelevantado* como cosa de una cuarta. Los asistentes clamaron: –¿Qué es esto? ¿qué es esto? A los que satisface con gran serenidad: – ¿Qué ha de ser? Que su Magestad nos la lleva como a muy suya¹⁴⁵.

Pese a que santidad e ilustración remitan a dos mundos aparentemente incompatibles, el pensamiento del siglo XVIII tendió puentes entre la Fe y la Razón, abriendo el camino a una visión simbólica de la religión. En España, la idea de una ilustración católica razonable se intensificó por su fiera oposición al misticismo heterodoxo identificado con el quietismo o molinismo, cuya defensa de la contemplación y aceptación se identificaba con falta de voluntad, ociosidad y pereza. Un buen ejemplo de la nueva actitud es la biografía de Beatriz Ana Ruiz que escribió el agustino

142. *Ibid.*: 111r.

143. En 1766 hizo testamento, dejando «por sus únicos herederos a los pobres, entre los cuales [...] manda que se distribuya todo, encargando la conciencia a los Padres Abades de San Martín y San Bernardo.» *Ibid* 32v.

144. Poutrin, 1995: 101.

145. Díaz, 1792: 129r. Las levitaciones todavía eran consideradas señales de santidad en el siglo XVIII. Véase Eire, 2009: 307-323.

Tomás Pérez¹⁴⁶. En ella, su autor se refería a la «soberana ilustración» capaz de aunar entendimiento y fe. Dando muestras de una modernidad admirable, el fraile ofrecía como título alternativo *Mística simbólico-práctica que le reveló el Señor como farol preciso en estos tiempos...* Ello implicaba la interpretación de las visiones de su biografiada no en un sentido literal, sino metafórico: «Antiguamente habló Dios al mundo [...] en símbolos, parábolas y enigmas.»¹⁴⁷

Es posible que Teresa Dusmet entendiera su escritura de forma ritual, como un examen de conciencia o un ejercicio de autodiscernimiento; como una confesión, en el sentido sacramental del término. Lo que parece fuera de toda duda –en su autobiografía, en sus tratados de devoción, así como en la biografía coautorial redactada por sus directores espirituales– es su don para la introspección y la comunicación. Dichas capacidades, unidas a una religiosidad activa, basada en la caridad y enemiga de todo formalismo o superstición, merecían el calificativo paradójico de «Ilustrada por Dios» con el que quiso librarla de la Inquisición el más íntimo de sus confesores.

146. Pérez, 1744.

147. *Ibid.*: Aprobación de Nicolás Calot.

BIBLIOGRAFÍA

- Alabrús Iglesias, Rosa María, *Mujeres en el discurso eclesiástico. España, Francia, Portugal e Italia (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Sílex, 2021.
- Amelang, James, «Los usos de la autobiografía: monjas y beatas en la Cataluña moderna», en James S. Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, València, Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1990: 191-212.
- Atienza López, Ángela, «De beaterios a conventos. Nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna», *Historia Social*, 57 (2007): 145-168.
- Berryman, Charles, «Critical mirrors: Theories of autobiography», *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature*, 32/1 (1999): 71-84.
- Bilinkoff, Jodi, *Ávila de Santa Teresa: la reforma religiosa en una ciudad del siglo XVI*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1993.
- Bilinkoff, Jodi, *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*, Ithaca y Nueva York, Cornell University Press, 2005.
- Bolufer, Mónica, *Mujeres e Ilustración: La construcción de la feminidad en la España del siglo XVIII*, Valencia, Diputación de Valencia, 1998.
- Bulman, William J. e Ingram, Robert G (eds.), *God in the Enlightenment*, Nueva York, Oxford University Press, 2016.
- Caballé, Anna, «Memorias y autobiografías escritas por mujeres (siglos XIX y XX)», en Myriam Díaz-Diocaretz e Iris M. Zavala (eds.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, Barcelona, Anthropos, 1998, vol. V: 111-137.
- Canillas, Francisco, *Dictamen acerca del spiritu y de los escritos de Doña María Theresa Dusmet y Laiseca, vecina de Madrid*, Madrid, Biblioteca Histórica, Mss. FZ 49, 1766.
- Cañón Loyes, Eva, *La organización de los servicios sociales asistenciales en el Madrid de Carlos III*, Madrid, Área de Gobierno de Empleo y Servicios a la Ciudadanía, 2005.
- Cliquet, José Faustino, *La flor de la Moral, o recopilación legal, firme y opulenta de lo más selecto de que halla en el jardín ameno y dilatado campo de la Theología Moral*, Madrid, Antonio Sanz, 1734.
- Davis, James C. y Burdiel, Isabel (eds.), *El Otro, el mismo: Biografía y autobiografía en Europa (Siglos XVII-XX)*, Valencia, Publicacions de l'Universitat de Valencia, 2005.
- Díaz, Tomás, *Copia de las «Anotaciones de la Vida Espiritual de doña María Teresa Dusmet, hechas por su director fray Francisco Canillas»*, Biblioteca Universitaria de Valladolid, Fondo Antiguo, MSS/400, 1792.
- Díaz del Caño, Remigio, *Oración fúnebre que en las honras del Rmo. P. Maestro Fr. Vitores de Lasanta, ex-General de la Religión de San Benito de España e Inglaterra, etc., celebradas en el Real Monasterio de San Juan de Corias, el día 21 de enero de 1773, dixo el P. M. Fr. Remigio Díaz del Caño, monge professo en el dicho monasterio*, Salamanca, Juan Antonio de Lasanta, 1773.
- Durán López, Fernando, *Tres autobiografías religiosas españolas del siglo XVIII: Sor Gertrudis Pérez Muñoz, Fray Diego José de Cádiz y José Higuera*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2003.
- Dusmet, Teresa, *Vida espiritual*, Biblioteca Nacional (Madrid), MSS/3185, 1762.
- Eakin, Paul John, «Autoinención en la autobiografía: El momento del lenguaje», *Anthropos: Huellas del Conocimiento*, 29 (1991): 79-92.

- Egido López, Teófanés, «La religiosidad de los españoles (siglo XVIII)», en Luis Miguel Enciso Recio (ed.), *Coloquio Internacional Carlos III y su Siglo: actas*, vol. 1, Madrid, Universidad Complutense, 1990: 767-792.
- Eire, Carlos M.N., «The Good, the Bad, and the Airborne: Levitation and the History of the Impossible in Early Modern Europe», en Marjorie Elizabeth Plummer y Robin Barnes (eds.), *Ideas and Cultural Margins in Early Modern Germany: Essays in Honor of H.C. Erik Middelort*, Aldershot, UK, Ashgate, 2009: 307-323.
- Ferrús Antón, Beatriz, *Heredar la palabra: cuerpo y escritura de mujeres*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2007.
- Ferrús Antón, Beatriz, «Yo había querido quemar aquellos papeles... Escritura de vida, convento e historiografía literaria (siglos XVII-XVIII)», en Ferrús Antón, Beatriz y Robledo, Ángela (eds.), *Voces conventuales. Escritura y autoría femeninas en Hispanoamérica (siglos XVII-XVIII)*, Alicante, Universidad de Alicante, 2019: 19-48.
- Findlen, Paula, «Calculations of faith: Mathematics, philosophy, and sanctity in 18th-century Italy (new work on Maria Gaetana Agnesi)», *Fuel and Energy Abstracts* 38/2 (2011): 248-29.
- Gil Ambrona, Antonio, *Historia de la violencia contra las mujeres. Misoginia y conflicto matrimonial en España*, Madrid, Cátedra, 2008.
- Herpoel, Sonja, *A la zaga de Santa Teresa: Autobiografías por mandato*, Ámsterdam-Atlanta, Rodopi, 1999.
- Lehner, Ulrich L., «The Many Faces of The Catholic Enlightenment», en Ulrich L. Lehner y Michael Printy, *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2013: 1-61.
- Macías Domínguez, Alonso Manuel y Candau Chacón, María Luisa, «Matrimonios y conflictos. Abandono, divorcio y nulidad eclesiástica en la Andalucía Moderna, Arzobispado de Sevilla, siglo XVIII», *Revista complutense de Historia de América*, 42 (2016): 119-146.
- Madrigal Castro, Sara, «El beatismo femenino de la Sevilla barroca bajo la amenaza inquisitorial», *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, 24 (2020): 119-128.
- Mancini, Guido (ed.), *Santa Teresa de Jesús, Libro de la vida*, Madrid, Taurus, 1982.
- Mayordomo Pérez, Alejandro, «Iglesia, religión y estado en el reformismo pedagógico de la Ilustración española», *Revista de educación*, 1 (1988): 443-466.
- Mazzotti, Massimo, «Maria Gaetana Agnesi: Science and Mysticism», en J. Burson y U. Lehrer (eds.), *Enlightenment and Catholicism in Europe: A Transnational History*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2014: 291-310.
- Mazzotti, Massimo, «Maria Gaetana Agnesi, Mathematician of God», en S. Lawrence y M. McCartney (eds.), *Mathematicians and Their Gods: Interactions Between Mathematics and Religious Beliefs*, Oxford, Oxford University Press, 2015: 145-166.
- Mesonero Romanos, Ramón, *El antiguo Madrid. Paseos histórico-anecdóticos por las calles y casas de esta villa* [1^a ed., 1861], Madrid, Trigo, 2010.
- Mestre, Antonio, «Religión y cultura en el siglo XVIII», en Ricardo García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. 4, 1979: 586-745.
- Mestre, Antonio, «La actitud religiosa de los católicos ilustrados», en Agustín Guimerá (ed.), *El reformismo borbónico*, Madrid, Alianza, 1996: 147-163.
- Morgado García, Arturo, «El divorcio en Cádiz en el siglo XVIII», *Trocadero*, 6-7 (1994-1995): 125-138.
- Muñoz Fernández, Ángela, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*, Madrid, Comunidad de Madrid, 1994.
- Nelken, Margarita, *Las escritoras españolas*, Barcelona, Labor, 1930.

- Padua Melato, Macario, *Observaciones pacíficas sobre la potestad eclesiástica*, Barcelona, Tecla Pla, 1819.
- Peñasco de la Puente, Hilario y Cambroner, Carlos (eds.) [facsimil de 1889], *Las calles de Madrid. Noticias, tradiciones y curiosidades*, Madrid, Fernando Plaza del Amo, 1990.
- Pérez, Tomás, *Vida de la venerable madre sor Beatriz Ana Ruiz*, Valencia, Pascual García, 1744.
- Po-Chia Hsia, Ronnie, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Madrid, Akal, 2010.
- Poutrin, Isabelle, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.
- Ramos Vázquez, Isabel, «Policía de vagos para las ciudades españolas del siglo XVIII», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XXXI (2009): 217-258.
- Resines Llorente, Luis, «José Faustino Cliquet», *Archivo Agustiniano*, 97/215 (2013): 263-270.
- Rosselló y Sureda, Antonio, *Vida de nuestro adorable redentor Jesucristo...* Madrid, Viuda de Jordán e Hijo, 1847.
- Sarrión Mora, Adelina, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX*, Madrid, Alianza, 2003.
- Serrano y Sanz, Manuel, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, vol. I, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1903.
- Smitd, Andrea J., «Piedad e ilustración en relación armónica. Josep Climent i Avinent, obispo de Barcelona, 1766-1775», *Manuscripts*, 20 (2002): 91-109.
- Sorkin, David, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
- Shuger, Dale, «Incoherent Subjects, Incomplete Lives: The Limits of Spiritual Autobiography in Spain», *Religions*, 8/277 (2017): 1-16.
- Tausiet, María, «'When Venus stays awake, Minerva sleeps': a narrative of female sanctity in eighteenth-century Spain», *Journal of Spanish Cultural Studies*, 22/3 (2021): 295-310.
- Todorov, Tzvetan, *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014.
- Vidal Galache, Florentina, «¿Qué hacemos con los pobres? El origen del Asilo de San Bernardino (1834)», *Espacio, Tiempo y Forma*, 5/5 (1992): 305-316.
- Weber, Alison, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Weber, Alison, «Saint Teresa, Demonologist», en Anne J. Cruz y Mary Elizabeth Perry (eds.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, University of Minnesota Press, 1992: 171-195.
- Weber, Alison, «Autobiografías por mandato: ¿ego-documentos o textos sociales?», *Cultura escrita y sociedad*, 1 (2005): 116-119.
- Weber, Alison (ed.), *Devout Laywomen in the Early Modern World*, Londres y Nueva York, Routledge, 2016.
- Zarri, Gabriella, «Il matrimonio tridentino», en Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard (eds.), *Il Concilio di Trento e il moderno*, Bolonia, Il Mulino, 1996.